ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

73e ANNÉE MARS - AVRIL 1972 No 430

LES DUALITÉS COSMIQUES

(suite) (*)

***

La dualité que les traditions cosmogoniques de l'antiquité placent au début, d'une façon presque générale, est celle de la Lumière et des Ténèbres ; et c'est là, en tout cas, celle qui présente le plus nettement ce caractère d'opposition sur lequel insiste M. Lasbax. Toutefois, ce serait interpréter fort mal cette conception que d'y voir simplement le symbole d'une dualité morale : les notions de bien et de mal n'ont pu s'y rattacher que secondairement et d'une façon quelque peu accidentelle, et cela même dans l'*Avesta* ; ailleurs, elles n'apparaissent même pas, comme dans l'Inde où la Lumière est assimilée à la connaissance et les Ténèbres à l'ignorance, ce qui nous transporte dans un tout autre domaine. C'est la lutte de la Lumière et des Ténèbres qui est représentée, dans les hymnes vêdiques, par la lutte d'Indra contre Vritra ou Ahi (1), comme elle l'était

(*) Voir E.T. de janvier-février 1972.

1) C'est évidemment par un lapsus que M. Lasbax a écrit (p. 32) *Agni* au lieu d'*Ahi*, ce qui n'est pas du tout la même chose.

chez les Egyptiens par celle d'Horus contre Typhon. Maintenant, si l'on veut y voir la lutte de la vie et de la mort, ce n'est là qu'une application assez particulière ; nous savons qu'il est difficile à la mentalité occidentale moderne de s'affranchir de ce que nous appellerions volontiers la « superstition de la vie », mais nous n'en pensons pas moins qu'il est illégitime d'identifier à l'existence universelle ce qui n'est qu'une condition d'un de ses modes spéciaux ; cependant, nous n'y insisterons pas davantage pour le moment.

Ce qui est remarquable, c'est que l'égoïsme, ou plutôt l'attrait de l'existence individuelle, qui est pour M. Lasbax la tendance mauvaise par excellence, est exactement ce que représente le *Nahash* hébraïque, le serpent de la Genèse ; et il doit assurément en être de même partout où le serpent symbolise pareillement une puissance ténébreuse. Seulement, si l'opposition est entre l'existence individuelle et l'existence universelle, les deux principes ne sont pas du même ordre ; M. Lasbax dira que la lutte n'est pas entre des états, mais entre des tendances ; pourtant, des tendances sont bien encore des états au moins virtuels, des modalités de l'être. Il nous semble que ce qu'il faut dire, c'est que des principes d'ordre différent peuvent, par une sorte de réflexion, recevoir une expression dans un degré déterminé de l'existence, de telle sorte que ce ne sera pas entre les termes de la dualité primitive qu'il y aura conflit à proprement parler, mais seulement entre ceux de la dualité réfléchie, qui n'a par rapport à la précédente que le caractère d'un accident. D'autre part, on ne peut pas même dire qu'il y ait symétrie entre deux terme tels que la Lumière et les Ténèbres, qui sont entre eux comme l'affirmation et la négation, les Ténèbres n'étant que l'absence ou la privation de la Lumière ; mais si, au lieu de les considérer « en soi », on se place dans le monde des apparences, il semble qu'on ait affaire à deux entités comparables, ce qui rend possible la représentation

d'une lutte ; seulement, la portée de cette lutte se limite évidemment au domaine où elle est susceptible de recevoir une signification. Il n'en est pas moins vrai que, même avec cette restriction, la considération de la lutte ou de ce qui peut être ainsi représenté analogiquement serait tout à fait impossibl si l'on commençait par poser deux principes n'ayant absolument rien de commun entre eux : ce qui n'a aucun point de contact ne saurait entrer en conflit sous aucun rapport ; c'est ce qui arrive notamment pour l'esprit et le corps tels que les conçoit le dualisme cartésien. Cette dernière conception n'est pas du tout équivalente à celle, nullement dualiste d'ailleurs, de la forme et de la matière chez Aristote et chez les scolastiques, car, « comme le remarque M. Bergson, les Grecs n'avaient pas encore élevé de barrières infranchissables entre l'âme et le corps » (p. 68), et nous ajouterons qu'on ne le fit pas davantage au moyen âge, mais, dans la doctrine aristotélicienne, il s'agit bien plutôt d'un complémentarisme que d'une opposition, et nous y reviendrons plus loin.

Sur le thème de l'opposition, il y a lieu de signaler tout spécialement la façon dont M. Lasbax envisage la dualité des forces d'expansion et d'attraction : nous ne saurions y voir avec lui un cas particulier de la lutte de la vie et de la mort, mais il est très intéressant d'avoir pensé à assimiler la force attractive à la tendance individualisatrice. Ce qu'il y a encore de curieux, c'est que cette opposition de la force attractive et de la force expansive, présentée ici comme tirée des théories scientifiques modernes, est une des interprétations dont est susceptibles le symbolisme de Caÿin et d'Abel dans la Genèse hébraïque. Maintenant, nous nous demandons jusqu'à tel point on peut dire que la force expansive n'agit pas à partir d'un centre, qu'elle n'est pas « centrifuge », tandis que la force attractive, par contre, serait véritablement « centripète » ; il ne faudrait pas chercher à assimiler la dualité des forces d'expansion et d'attraction à celle des mouvements de translation et de rotation : entre ces dualités différentes,

il peut y avoir correspondance, mais non identité, et c'est ici qu'il faut savoir se garder de toute systématisation.

***

Pour M. Lasbax, ni l'une ni l'autre des deux tendances opposées, sous quelque forme qu'on les envisage, n'existe jamais a l'état pur dans les choses ; elles sont toujours est partout simultanément présentes et agissantes, de telle sorte que chaque être particulier, et même chaque partie de cet être, offre comme une image de la dualité universelle. Nous retrouvons là la vieille idée hermétique de l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme, idée que Leibnitz appliquait à ses monades lorsqu'il regardait chacune d'elles comme contenant la représentation de tout l'univers. Seulement, il peut y avoir, suivant les cas, prédominance de l'une ou de l'autre des deux tendances, et celles-ci sembleront alors s'incarner dans des éléments en opposition : on a ainsi la dualité biologique du système cérébro-spinal et du système sympathique, ou bien, à un autre degré, celle du noyau et du cytoplasme dans la cellule, à l'intérieur de laquelle se reproduit ainsi un conflit analogue à celui que présente l'ensemble de l'organisme ; et cette dernière dualité se ramène à la dualité chimique de l'acide et de la base, que nous avons déjà signalé.

La considération de cette sorte d'enchevêtrement de dualités multiples, analogues et non identiques entre elles, soulève une difficulté : s'il est certaines de ces dualités qu'on peut faire correspondre terme à terme, il peut ne pas en être de même pour toutes. Pour faire comprendre ceci, nous prendrons comme exemple la théorie des éléments telle que la concevaient les Grecs, Aristote en particulier, et telle qu'elle se transmit au moyen âge ; on y trouve deux quaternaires, comprenant chacun deux dualités : d'une part, celui des qualités, chaud et froid, sec et humide, et, d'autre part, celui des éléments, feu et eau, air et terre. Or les couples d'éléments

opposés ne coïncident pas avec les couples de qualités opposées, car chaque éléments procède de deux qualités combinées, appartenant à deux dualités différentes : le feu, du chaud et du sec ; l'eau, du froid et de l'humide ; l'air, du chaud et de l'humide ; la terre, du froid et du sec. Quant à l'éher, considéré comme cinquième élément, et que les alchimistes appelaient pour cette raison « quintessence » (*quinta essentia*), il convient toutes les qualités dans un état d'indifférenciation et d'équilibre parfait ; il représente l'homogénéité primordiale dont la rupture déterminera la production des autres éléments avec leurs oppositions. Cette théorie est résumée dans la figure, d'un symbolisme d'ailleurs purement hermétique, que Leibnitz a placée en tête de son *De arte combinatoria.*

Maintenant, le chaud et le froid sont respectivement des principes d'expansion et de condensation, et correspondent ainsi rigoureusement aux forces antagonistes du dualisme mécanique ; mais pourrait-on en dire autant du sec et de l'humide ? Cela paraît bien difficile, et c'est seulement par leur participation du chaud et du froid qu'on peut rattacher les éléments, feu et air d'une part, eau et terre d'autre part, à ces deux tendances expansive et attractive que M. Lasbax envisage d'une façon un peu trop exclusive et systématique. Et ce qui complique encore la question, c'est que, à des points de vue différents, des oppositions également différentes peuvent être établies entre les mêmes choses : c'est ce qui arrive, pour les éléments, suivant que l'on s'adresse à l'alchimie ou à l'astrologie, car, tandis que la première fait appel aux considérations précédentes, la seconde, en répartissant les éléments dans le zodiaque, oppose le feu à l'air et la terre à l'eau ; ici, par conséquent, l'expansion et la condensation ne figurent même plus dans une opposition ou une corrélation quelconque. Nous ne pousserons pas plus loin l'étude de ce symbolisme, dont nous avons seulement voulu montrer la complexité ; nous ne parlerons pas non plus de la théorie hindoue des éléments, dont les bases sont très différentes de celles de la théorie grecque, et où l'application des

trois *gunas* fournirait cependant des points de comparaison fort intéressants pour ce dont il s'agit ici.

Si l'on considère spécialement l'opposition du chaud et du froid, on est amené à envisager quelques questions particulièrement importantes, que M. Lasbax pose à propos des principes de la thermodynamique. Il discute à ce point de vue la théorie du Dr Gustave Le Bon (1), d'après laquelle « il convient de distinguer entre deux phases radicalement opposées de l'histoire du monde », formant « un cycle complet : d'abord condensation de l'énergie sous forme de matière, puis dépense de cette énergie », c'est-à-dire dissociation de la matière ; notre période actuelle correspondrait à la seconde phase ; et, « comme rien n'empêche de supposer que la matière, retournée à l'éther, recommence à nouveau sa phase condensatrice, les périodes alternantes de la vie de l'univers doivent se succéder sans fin : l'hypothèse s'achève dans l'idée antique de la « grande année », dans la conception nietzschéenne de l'éternel retour » (p. 195). Pour notre part, cette théorie nous fait penser moins à la « grande année » des Perses et des Grecs, période astronomique qui apparaît surtout comme liée au phénomène de la précession des équinoxes, qu'aux cycles cosmiques des Hindous, où les deux phases qui viennent d'être décrites sont représentées comme le jour et la nuit de Brahmâ ; de plus, on trouve également dans la conception hindoue cette idée de la formation de toutes choses à partir de l'éther primordial, auquel elles doivent retourner dans la dissolution finale ; cela, le Dr Le Bon doit le savoir sans doute aussi bien que nous, mais il ne parle jamais de ces coïncidences pourtant assez frappantes. Nous devons ajouter, toutefois, que les théories cosmogoniques de l'Inde n'admettent point l'« éternel retour », dont l'impossibilité est d'ailleurs métaphysiquement démontrable : d'un cycle à un autre, il n'y a jamais répétition ni identité, mais seulement correspondance et analogie, et ces cycles s'accomplissent, suivant l'expression de M. Lasbax, « sur des plans différents » ; à vrai dire, il n'y a

1) *La naissance et l'évanouissement de la matière.*

que notre cycle actuel qui commence et aboutisse à l'éther considéré comme le premier des éléments corporels, car il n'y a que celui-là qui se réfère à l'existence physique. Il résulte de là que les conditions d'un cycle ne sont point applicables aux autres, bien qu'il doive toujours y avoir quelque chose qui leur correspondra analogiquement : ainsi, l'espace et le temps ne sont que des conditions spéciales de notre cycle, et ce n'est que d'une façon toute symbolique qu'on pourra en transporter l'idée en dehors des limites de celui-ci, pour rendre exprimable dans quelque mesure ce qui ne le serait pas autrement, le langage humain étant nécessairement lié aux conditions de l'existence actuelle.

Cette dernière remarque permet de répondre à l'objection que M. Lasbax adresse au Dr Le Bon, et qui porte sur la séparation établie par celui-ci entre les deux phases ascendante et descendante de l'histoire du monde, que la doctrine hindoue compare aux deux phases de la respiration, et qu'on peut appeler, si l'on veut, évolution et involution, bien que ces termes puissent prêter à équivoque : ces deux mouvements de sens inverse doivent, non pas occuper deux périodes successives dans le temps, mais se manifester simultanément pendant toute la durée de l'existence du monde, comme il arrive pour les phénomènes correspondants de construction et de destruction des tissus dans la vie organiqpe des individus. Cette difficulté disparaît si l'on admet que le point de vue de la succession chronologique n'est en réalité que l'expression symbolique d'un enchaînement logique et causal ; et il faut bien qu'il en soit ainsi, dès lors qu'il n'y a qu'un cycle particulier qui est soumis à la condition temporelle, hors de laquelle tous les états ou les degrés de l'existence universelle peuvent être envisagés en parfaite simultanéité. D'ailleurs, même à l'intérieur du cycle actuel, les deux phases opposées ne sont pas nécessairement successives, à moins qu'on n'entende seulement par là un ordre de succession logique ; et, ici encore, on doit pouvoir retrouver dans chaque partie une image de ce qui existe dans la totalité du cycle ; mais, d'une façon générale, les deux tendances doi-

vent prédominer successivement dans le développement chronologique du monde physique, sans quoi le cycle, en tant qu'il est conditionné par le temps, n'arriverait jamais à se compléter ; nous ne disons pas à se fermer, car la conception de cycles fermés est radicalement fausse comme celle de l'« éternel retour » qui en est l'inévitable conséquence.

Signalons encore que les deux phases dont nous venons de parler se retrouvent également dans les théories hermétiques, où elles sont appelées « coagulation » et « solution » : en vertu des lois de l'analogie, le « grand œuvre » reproduit en abrégé l'ensemble du cycle cosmique. Ce qui est assez significatif, au point de vue où nous venons de nous placer, c'est que les hermétistes, au lieu de séparer radicalement ces deux phases, les unissaient au contraire dans la figuration de leur androgyne symbolique *Rebis* (*res bina,* chose double), représentant la conjonction du soufre et du mercure, du fixe et du volatil, en une matière unique (1).

Mais revenons à l'opposition du chaud et du froid et aux singulières antinomies qui semblent en résulter : « en fait, la loi de Clausius nous représente le monde marchant à son repos et y trouvant la mort à une température élevée, puisque la chaleur est la forme la plus « dégradée » de l'énergie utilisable. D'autre part, toutes les inductions de la physique stellaire nous permettent d'affirmer que, plus nous remontons dans le passé, plus les températures des différents corps et des différents astres nous apparaissent supérieures à ce qu'elles sont aujourd'hui » (p. 198). Il ne saurait en être autrement, si la fin du cycle doit être analogue à son commencement : l'abaissement de la température traduit une tendance à la différenciation, dont la solidification marque le dernier degré, le retour à l'indifférenciation devra, dans le même ordre d'existence, s'effectuer corrélativement, et en sens inverse, par une élévation de température. Seulement, il faut admettre

1) Voir l'*Amphitheatrum Sapientiae AE ternae* de Khunrath, les *Clefs d'Alchimie* de Basile Valentin, etc.

pour cela que le refroidissement des systèmes sidéraux ne se poursuivra pas indéfiniment ; et même, si nous sommes actuellement dans la seconde phase du monde comme le pense le Dr Le Bon, c'est que le point d'équilibre des deux tendances est déjà dépassé. L'observation, du reste, ne peut guère nous renseigner là-dessus directement, et, en tout cas, nous ne voyons pas de quel droit on affirmerait que le refroidissement progressif doit être continu et indéfini ; ce sont là des inductions qui dépassent considérablement la portée de l'expérience, et pourtant c'est ce que certains, au nom de l'astronomie, n'hésitent pas à opposer aux conclusions de la thermodynamique. De là ces descriptions de la « fin du monde » par congélation, qui « nous font songer à cet ultime cercle du Royaume du Mal où Dante place le séjour de Lucifer dans sa *Divine Comédie* » (p. 200) ; mais il ne faut pas confondre des choses essentiellement différentes : ce à quoi Dante fait allusion, ce n'est pas la « fin du monde », mais plutôt le point le plus bas de son processus de développement, qui correspond à ce que nous pourrions appeler le milieu du cycle cosmique si nous envisagions ses deux phases comme purement successives. Lucifer symbolise l'« attrait inverse de la nature », c'est-à-dire la tendance à l'individualisation ; son séjour est donc le centre de ces forces attractives qui, dans le monde terrestre, sont représentées par la pesanteur ; et notons en passant que ceci, quand on l'applique spécialement à ce même monde terrestre va nettement à l'encontre de l'hypothèse géologique du « feu central », car le centre de la terre doit être précisément le point où la densité et la solidité sont à leur maximum. Quoiqu'il en soit, l'hypothèse de la congélation finale apparaît comme contraire à toutes les conceptions traditionnelles : ce n'est pas seulement pour Héraclite et pour les Stoïciens que « la destruction de l'univers devait coïncider avec son embrasement » (p. 201) ; la même affirmation se retrouve à peu près partout, des *Purânas* de l'Inde à *l'Apocalypse ;* et nous devons encore constater l'accord de ces traditions avec la doctrine hermétique,

pour laquelle le feu est l'agent de la « rénovation de la *nature* » ou de la « réintégration finale ».

Pourtant « la science a essayé de concilier les deux hypothèses : l'incandescence finale de l'univers et son refroidissement progressif », par exemple en admettant, comme le fait Arrhenius, que « le refroidissement détruit la vie sur notre planète, tandis que l'embrasement, qui ne se produit que longtemps après, *marque la ruine* et l'effondrement de tout le système solaire » (p. 201). S'il en était ainsi, la fin de la vie terrestre, au lieu de marquer le terme du mouvement cyclique, coïnciderait seulement avec son point le plus bas ; c'est que, à vrai dire, la conception des cycles cosmiques n'est pas complète si l'on n'y introduit la considération de cycles secondaires et subordonnés, s'intégrant dans des cycles plus généraux ; et c'est surtout à ces cycles partiels que semble se rapporter l'idée de la « grande année » chez les Grecs. Alors, il n'y a pas seulement une « fin du monde », mais il doit y en avoir plusieurs, et qui ne sont pas du même ordre ; congélation et embrasement trouveraient ainsi leur réalisation à des degrés différents ; mais une interprétation comme celle d'Arrhenius nous paraît n'avoir qu'une portée beaucoup trop restreinte.

Nous n'avons envisagé précédemment qu'un côté de la question, qui est encore beaucoup plus complexe que nous ne l'avons dit ; si l'on se place à un point de vue différent, les choses apparaîtront naturellement sous une tout autre perspective. En effet, si la chaleur paraît représenter la tendance qui mène vers l'indifférenciation, il n'en est pas moins vrai que, dans cette indifférenciation même, la chaleur et le froid doivent être également contenus de façon à s'équilibrer parfaitement ; l'homogénéité véritable ne se réalise pas dans un des termes de la dualité, mais seulement là où la dualité a cessé d'être. D'autre part, si l'on considère le milieu du cycle cosmique en regardant les deux tendances comme agissant simultanément, on s'aperçoit que, loin de marquer la victoire complète, au moins momentanément, de l'une sur l'autre, il est l'instant où la prépondérance commence à passer de l'une à

l'autre : c'est donc le point où ces deux tendances sont dans un équilibre qui, pour être instable, n'en est pas moins comme une image ou un reflet de cet équilibre parfait qui ne se réalise que dans l'indifférenciation ; et alors ce point, au lieu d'être le plus bas, doit être véritablement moyen sous tous les rapports. Il semble donc qu'aucune des deux forces adverses n'arrive jamais, dans tout le parcours du cycle, à atteindre le terme extrême vers lequel elle tend, parce qu'elle est toujours contrariée par l'action de l'autre, qui maintient ainsi un certain équilibre au moins relatif ; et d'ailleurs, si l'une ou l'autre atteignait ce terme extrême, elle perdrait dès lors sa nature spécifique pour rentrer dans l'homogénéité primordiale, parce qu'elle serait parvenue au point au-delà duquel la dualité s'évanouit. En d'autres termes, le point le plus haut et le point le plus bas sont comme l'« infini positif » et l'« infini négatif » des mathématiciens, qui se rejoignent et coïncident ; mais cette jonction des extrêmes n'a aucun rapport avec l'affirmation hégélienne de l'« identité des contradictoires » : ce qui apparaît comme contraire à l'intérieur du cycle ne l'est plus quand on sort de ses limites, et c'est ici que l'opposition, désormais résolue, fait place au complémentarisme. Du reste, cet aspect du complémentarisme apparaît dès qu'on envisage un certain équilibre entre les deux tendances ; mais voici encore une autre antinomie : l'équilibre relatif est nécessaire pour maintenir la différenciation, puisque celle-ci disparaîtrait si l'une des deux tendances l'emportait complètement et définitivement ; mais l'équilibre parfait, dont cet équilibre relatif est comme une participation, équivaut au contraire à l'indifférenciation. Pour résoudre cette antinomie, il faut se rendre compte que l'opposition de la différenciation et de l'indifférenciation est purement illusoire, qu'il n'y a pas là une dualité véritable, parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre les deux termes ; nous ne pouvons entrer dans les développements que comporterait ce sujet ; mais, quand on a compris cela, on s'aperçoit que, en dépit des apparences, les deux forces antagonistes ne tendent pas, l'une vers

la différenciation, l'autre vers l'indifférenciation, mais que différenciation et indifférenciation impliquent respectivement la manifestation et la non-manifestation de l'une et de l'autre à la fois. La manifestation s'effectue entre deux pôles extrêmes, mais qui ne sont proprement « deux » que du point de vue de cette manifestation, puisque, au-delà de celle-ci, tout rentre finalement dans l'unité primitive. Ajoutons qu'il faudrait prendre garde de ne pas appliquer à des cycles particuliers et relatifs ce qui n'est vrai que de l'Univers total, pour lequel il ne saurait être question d'évolution ni d'involution ; mais toute manifestation cyclique est du moins en rapport analogique avec la manifestation universelle, dont elle n'est que l'expression dans un ordre d'existence déterminé ; l'application de cette analogie à tous les degrés est la base même de toutes les doctrines cosmologiques traditionnelles.

On est ainsi conduit à des considérations d'une portée proprement métaphysique ; et, quand on transpose les questions sur ce plan, on peut se demander ce que deviennent ces « jugements de valeur » auxquels la pensée moderne attache tant d'importance. Deux voies qui ne sont contraires qu'en apparence et qui conduisent en réalité au même but semblent bien devoir déclarées équivalentes ; en tout cas, la « valeur » sera toujours chose éminemment relative, puisqu'elle ne concernera que les moyens et non la fin. M. Lasbax considère la tendance à l'individualisation comme mauvaise ; il a raison s'il veut dire qu'elle implique essentiellement la limitation, mais il a tort s'il entend opposer réellement l'existence individuelle à l'existence universelle, parce que, là encore, il n'y pas de commune mesure, donc pas de corrélation ou de coordination possible. D'ailleurs, pour toute individualité, il y a en quelque sorte un point d'arrêt dans la limitation, à partir duquel cette individualité même peut servir de base à une expansion en sens inverse ; nous pourrions citer à ce propos telle doctrine arabe suivant laquelle « l'extrême universalité se réalise dans l'extrême différenciation », parce que l'individualité disparaît, en tant qu'individualité, par là même qu'elle a réalisé la

plénitude de ses possibilités. Voilà une conséquence qui devrait satisfaire M. Lasbax, si le point de vue du bien et du mal n'exerçait pas sur lui une si grande influence ; en tout cas, malgré la différence des interprétations, nous ne croyons pas qu'il puisse contredire en principe cette thèse, commune à toutes les doctrines métaphysiques de l'Orient, que le non-manifesté est supérieur au manifesté.

(*A suivre*).

René GUÉNON.

***

LES DEUX PARADIS

La notion védantine de la « Délivrance » (*moksha, mukti*) évoque à tort ou à raison l'image paradoxale d'un refus du Paradis et d'un choix de l'Union suprême, cette dernière paraissant impliquer, selon certaines formulations, la dissolution de l'individu et l'identification de l'intellect-noyau avec le Soi. Si une telle finalité est présentée comme l'objet d'une option strictement humaine, on aura raison d'objecter que l'individu ne saurait avoir de motif pour choisir autre chose que sa propre survie et son propre bonheur ; le reste est prétention et spéculation livresque, et par conséquent sans rapport avec la notion védantine dont il s'agit.

Pour entrer en matière, il convient de retenir tout d'abord les deux points suivants : premièrement, l'idée de « Délivrance » ou d'« Union » correspond à une évidence métaphysique, quelles que puissent être les interprétations pédantesques ou extravagantes qui éventuellement en altèrent le sens ; ensuite il y a dans l'homme deux sujets - ou deux subjectivités - sans commune mesure et à tendances opposées, bien qu'il y ait aussi coïncidence sous un certain rapport. D'une part, il y a l'*anima* ou l'égo empirique, qui est tissé de contingences tant objectives que subjectives tels les souvenirs et les désirs ; d'autre part, il y a le *spiritus* ou l'Intelligence pure, dont la subjectivité est enracinée dans l'Absolu et qui de ce fait ne voit dans l'égo empirique, qu'une écorce, donc quelque chose d'extérieur et d'étranger au véritable « moi-même », ou plutôt au « Soi-même » à la fois transcendant et immanent (1).

(1) Bien que « toute chose soit *Atmâ* », mais ceci est vrai sous un rapport tout différent et en quelque sorte opposé.

Or s'il est incontestable que l'égo humain désire normalement le bonheur et la survie dans le bonheur, si bien qu'il ne peut avoir de motif pour désirer davantage, il est tout aussi vrai que l'Intelligence pure existe et que c'est sa nature de tendre vers sa propre source ; toute la question est de savoir, spirituellement parlant, laquelle des deux subjectivités prédomine dans un être humain. On peut nier à bon droit que le choix du supra-individuel ait un sens pour l'individu comme tel mais on ne peut nier qu'il y a quelque chose dans l'homme qui dépasse l'individualité et qui peut primer les aspirations de celles-ci, pour tendre vers la plénitude de sa propre nature transcendante.

Primer les aspirations de celle-ci, disons-nous, et non les abolir totalement ; nous touchons ici à un autre aspect du problème et non des moindres. Quand on parle traditionnellement d'une « dissolution » ou d'une « extinction » de l'individualité, on a en vue les limitations privatives de l'égo mais non son existence même ; s'il n'y a aucune commune mesure entre l'égo du « délivré vivant » (*jîvan-mukta*) et la réalité spirituelle de ce dernier, - si bien qu'on peut dire de lui qu'il « est *Brahma* » sans devoir nier qu'il est tel homme, - la même incommensurabilité et à côté d'elle la même compatibilité, ou le même parallélisme, se présentent dans l'au-delà ; s'il n'en était pas ainsi, il faudrait conclure que les *Avatâras* aient totalement disparu du cosmos, ce qui n'a jamais été admis traditionnellement. Le Christ « est Dieu », ce qui ne l'empêche nullement de dire : « aujourd'hui tu seras avec moi au Paradis », ni de prédire son retour à la fin du cycle.

Le « monde » est le plan des phénomènes ou des contingences : l'égo ordinaire, l'*anima*, fait donc partie du monde et se situe « à l'extérieur » pour celui qui est capable de l'envisager à partir du *spiritus*, lequel par définition relève du *Spiritus Sanctus* ; et ceci ne saurait être affaire d'ambition ou d'affectation, c'est une question de compréhension réelle et de perspective innée. C'est dire que la subjectivité peut se concevoir, ou se réaliser, selon trois degrés, qui correspondent précisément au ternaire *corpus*, *anima*,

spiritus : le premier degré est celui de l'animalité, fût-elle humaine ; le second est celui du microcosme de rêve dans lequel le sujet s'identifie, non plus avec le seul corps, mais avec ce mirage qu'est l'expérience imaginative et sentimentale ; le troisième degré est celui de la pure Intelligence, laquelle est la trace, dans l'homme, du Sujet unique et « transcendantalement immanent ». L'âme est le témoin intérieur du corps comme l'esprit est le témoin intérieur de l'âme.

La nature de l'Intelligence, c'est, non de s'identifier passivement et quasi aveuglement avec les phénomènes qu'elle enregistre, mais au contraire, en réduisant ceux-ci à leurs essences, de connaître en fin de compte ce qui connaît ; du même coup, le sage - précisément parce que sa subjectivité est déterminée par l'Intelligence - tendra à « être Ce qui est » et à « jouir de Ce qui jouit », ce qui nous ramène au ternaire védantin « Etre Conscience, Béatitude » (*Sat, Chit, Ananda*). Il n'y a en réalité qu'une seule Béatitude, comme il n'y a qu'un seul Sujet et qu'un seul Objet ; les trois pôles se trouvent unis dans l'Absolu, et séparés dans la mesure où l'Absolu s'engage dans la Relativité, selon le mystère de *Mâyâ* ; l'aboutissement de cette descente est précisément la diversification des sujets, des objets et des expériences. Objet, Sujet, Bonheur : toute notre existence est tissée de ces trois éléments, mais en mode illusoire ; le sage ne fait pas autre chose que l'ignorant, c'est-à-dire qu'il vit de ces trois éléments, mais il le fait en direction du Réel, qui seul est l'Objet, le Sujet, le Bonheur.

***

Quand on dit, en Soufisme, que « le Paradis est peuplé de sots », il faut entendre : de sujets attachés aux phénomènes plutôt qu'au Sujet unique, qui est son propre Objet et sa propre Béatitude. Toutes les sentences paradoxales ayant trait à la distinction entre les « sauvés » et les « élus » doivent s'entendre avant tout comme des métaphores affirmant tel principe ou telle tendance ; le paradoxe vient du fait que l'image est naïvement humaine, donc psychologique,

alors que le principe en cause est sans commune mesure avec la psychologie. Deux subjectivités, deux langages : toute l'énigme de l'ésotérisme est là. Une doctrine est ésotérique dans la mesure où elle fait appel à la « subjectivité intérieure » et que, de ce fait, elle écarte la « subjectivité extérieure » ; par contre elle est exotérique dans la mesure où elle accepte l'égo empirique comme un système clos et une réalité absolue, en se bornant à le soumettre à des prescriptions également absolues. Pour les Soufis, l'attestation qu'il n'y a de divinité si ce n'est la seule Divinité, est ésotérique du fait qu'elle exclut en fin de compte l'égoïté extérieure ; « en fin de compte », c'est-à-dire quand elle est comprise « sincèrement » (*mukhliçan*), donc totalement. L'expression traditionnelle « connaissant par Dieu » (*'ârif bil-Llâh*) — et non « connaissant Dieu » — est caractéristique à cet égard, la préposition « par » indiquant précisément la subjectivité quasi divine dans la pure intellection.

L'égo extérieur se nourrit de phénomènes, il est par conséquent foncièrement dualiste ; à lui correspond la religion révélée et objective, dont le prophète est tel personnage historique. L'égo intérieur regarde vers sa propre Source à la fois transcendante et immanente ; à lui correspond la religion innée et subjective (1), dont l'*Avatâra* est le cœur ; sagesse en fait inaccessible sans le concours de la religion objective et révélée, de même que l'égo intérieur est inaccessible sans le concours de l'égo extérieur sanctifié.

La cristallisation de la vérité métaphysique en phénomène religieux, donc dogmatique, est fonction du principe d'individuation : en tombant dans l'atmosphère humaine, la Vérité divine se coagule et s'individualise, elle devient un point de vue et elle se personnifie, si bien qu'il est impossible de concilier telle forme religieuse avec telle autre sur le plan même de cette personnification ; cela est aussi impossible que

(1) « Sache — révèle Dieu à Niffârî — que Je n'accepterai de toi rien de la Sounna, mais seulement ce que ma Gnose t'apporte, car tu es un de ceux à qui Je parle. » — Tout le monde n'a pas cette station, pour dire le moins, et se l'attribuer, c'est risquer une chute irrémédiable ; si nous en parlons ici, c'est pour les besoins de la doctrine.

de changer d'égo humain, bien que nous sachions que l'égo d'autrui n'est pas plus illogique ni moins légitime que le nôtre. En revanche, ce passage d'une forme à une autre, donc d'une subjectivité métaphysico-mystique à une autre, est toujours possible en remontant à la source des coagulations religieuses, laquelle relève précisément de la Subjectivité universelle ou, si l'on préfère, de l'Intelligence en soi ; l'homme y a accès, en principe ou aussi en fait, dans la pure Intellection ; c'est là la subjectivité concernée par la « Délivrance » au sens védantin du terme.

Quand les Soufis dédaignent le Paradis, ne voulant que Dieu, il va de soi qu'ils envisagent alors le Paradis en tant qu'il est créé, donc « autre que Dieu », et non en tant qu'il est divin par sa substance et son contenu, indépendamment du degré existentiel ; cela est tellement vrai que les Soufis parlent avec une parfaite logique du « Paradis de l'Essence », lequel précisément se situe au-delà de la création. D'une manière analogue, si les Soufis semblent parfois rejeter les œuvres ou même les vertus, ils entendent : ces valeurs en tant qu'elles apparaissent comme « miennes », non en tant qu'elles appartiennent à Dieu ; ou encore, quand tel Soufi affirme que pour lui le bien et le mal sont pareillement indifférents, cela signifie qu'il les envisage sous le rapport de leur commune contingence, qui à son tour fait figure de « mal » à l'égard de ce seul « bien » qu'est l'absoluité. Si nous comparons le bien à la lumière et le mal à une pierre opaque, le fait de blanchir la pierre ne la transforme pas en lumière ; la pierre peut être rayée de blanc et de noir à titre de « bien » et de « mal », elle n'en sera pas moins, par son opacité et sa lourdeur, une sorte de « mal » à l'égard du rayon lumineux.

Les deux sujets humains, l'extérieur ou l'empirique et l'intérieur ou l'intellectif, correspondent analogiquement aux deux aspects du Sujet divin, l'ontologique ou le personnel et le surontologique ou l'impersonnel ; chez l'homme comme *in divinis*, la dualité n'est perceptible, ou ne s'actualise, qu'en fonction de l'élément *Mâyâ* (1). Ou encore, pour en revenir au ter-

(1) En Soufisme, la notion-clef de *Mâyâ* s'exprime moyennant les termes *hijâb*, « voile », et *tajallî*, « dévoilement » ou « révélation ».

naire *corpus, anima, spiritus :* ces trois subjectivités reflètent respectivement les trois hypostases — si tant est que ce terme s'applique ici — Existence, Etre, Sur-Etre ; de même que Dieu n'est « absolument Absolu » qu'en tant que Sur-Etre, de même l'homme n'est totalement lui-même que dans l'Intellect ; alors que l'égo empirique se nourrit des phénomènes, l'égo intellectif les brûle et tend vers l'Essence. Cette différence de principe n'implique toutefois pas une alternative de fait, précisément parce qu'il n'y a là aucune commune mesure ; la norme est ici l'équilibre entre les deux plans, et non une déshumanisation concrètement inconcevable.

L'expression paradoxale d'« absolument absolu » appelle quelques explications. Les théologiens orthodoxes distinguent en Dieu, selon Palamas, l'Essence et les Energies ; erreur, disent les Catholiques, car la nature divine est simple ; aucune erreur, rétorquent les Orthodoxes, car les lois de la logique ne concernent pas Dieu, qui les dépasse. Dialogue de sourds, concluons-nous, car la logique n'empêche nullement d'admettre que la nature divine comporte des Energies tout en étant simple ; il suffit pour le comprendre d'avoir la notion de la Relativité divine, que le sublimisme totalitaire des théologiens exclut précisément, puisqu'il rend incapable de combiner les rapports antinomiques que comporte en pure métaphysique la nature des choses. Il ne saurait y avoir de symétrie entre le relatif et l'absolu ; il en résulte que, si de toute évidence il n'y a pas d'absolument relatif, il y a cependant un « relativement absolu », et c'est l'Etre créateur, révélateur et salvateur, lequel est absolu pour le monde, mais non pour l'Essence : le « Sur-Etre ». Si Dieu était l'Absolu sous tout rapport et sans aucune restriction hypostatique, il ne saurait y avoir de contact entre lui et le monde, et le monde n'existerait même pas ; pour pouvoir créer, parler, agir, il faut que Dieu lui-même se fasse « monde » d'une certaine façon, et il le fait par l'autolimitation ontologique qui donne lieu au « Dieu personnel », le monde lui-même étant la plus extrême et partant la plus relative des autolimitations. Le panthéisme aurait raison à sa manière s'il se bornait à cet aspect sans nier la transcendance.

L'exotérisme monothéiste perd volontiers de vue les aspects d'inclusivité, mais il a l'avantage — et c'est sa raison d'être — de mettre l'homme comme tel en face de cet « Absolu humain » qu'est le Dieu créateur ; il doit toutefois payer la rançon de cette simplification, c'est-à-dire que les impasses théologiques, que les Chrétiens justifient moyennant l'argument du « mystère » et les Musulmans moyennant l'argument du « bon plaisir » de Dieu, témoignent de la nécessité de rendre compte dans un même souffle et de l'unité de Dieu et de la complexité antinomique de l'intervention divine dans le monde. Or cette complexité ne saurait s'expliquer par l'unité, elle s'explique au contraire par la relativité *in divinis*, c'est-à-dire par la gradation hypostatique en vue du déploiement créateur ; relativité qui ne porte pas atteinte à l'unité, pas plus que les dimensions de l'espace ne portent atteinte ni à l'unicité du point-centre ni à l'homogénéité de l'espace total, qui en dérive et qui le déploie.

En face de la complexité paradoxale du Réel métaphysique, la situation des théologies est en somme la suivante : il y a tout d'abord l'axiome que Dieu est l'Absolu puisque rien ne peut lui être supérieur ; il y a ensuite la constatation logique qu'il y a chez Dieu du relatif ; enfin, il en résulte cette conclusion : du moment que Dieu est l'Absolu, cet apparent relatif ne peut être qu'absolu ; le fait que cela est contraire à la logique n'atteint pas Dieu, qui est « mystère » (Christianisme) et qui « fait ce qu'il veut » (Islam). Or nous avons vu que la solution du problème porte sur deux points : objectivement, l'Absolu est susceptible de gradation, à moins qu'on ne veuille renoncer à en parler ; subjectivement, ce n'est pas la logique qui est fautive, c'est l'opacité de nos axiomes et la raideur de nos raisonnements. Certes, Dieu « fait ce qu'il veut », mais c'est parce que nous ne pouvons discerner sur le plan phénoménal tous ses motifs ; certes, il est « mystère », mais c'est à cause de l'inépuisabilité de sa Subjectivité, la seule qui soit, en dernière analyse, et qui ne s'éclaircit pour nous que dans la mesure où elle nous englobe dans sa lumière.

*
**

Il est plausible que l'égo ne soit pas tout à fait lui-même dans la mesure où il est déterminé par les objets, qui sont « non-moi »; l'égo véritable, le Sujet pur, porte son objet en lui-même, comme l'Essence divine laquelle « tend vers son propre Centre infini », — si cette image inadéquate est admissible, — alors que l'Etre tend vers la création, mais évidemment sans « sortir de lui-même » et sans être affecté par le monde et ses contenus. C'est-à-dire : à la ressemblance du Sur-Etre, le sujet-intellect porte son objet en lui-même ; mais à l'instar de l'Etre, l'égo empirique ou psychique a son objet à la fois en lui-même et en dehors de lui-même ; et de même que l'Existence a son objet en dehors d'elle-même, à savoir dans les choses existantes, de même l'égo sensoriel a son objet à l'extérieur et tend vers l'extérieur. Or Dieu peut être à la fois Sur-Etre, Etre et même Existence, si nous parlons selon *Mâyâ*, car en dernière analyse le Sur-Etre ne saurait se déployer, il contient tout en lui-même à l'état indifférencié mais infiniment réel ; l'homme, qui est fait à l'image de Dieu, a cependant la possibilité d'être infidèle à cette image, puisqu'il n'est pas Dieu et qu'il est libre ; ayant commis cette infidélité et la portant dans sa nature congénitale, il doit, pour redevenir théomorphe, tendre vers l'Intérieur divin. Le sujet animique doit se rendre indépendant du sujet corporel, et le sujet intellectuel doit se rendre indépendant du sujet animique, en conformité de cet enseignement : « Celui qui chercherait à sauver sa vie, la perdrait ; et celui qui la perdra, la conservera » (*Luc*, XVII, 33). De même : « Si le grain de froment tombé dans la terre ne meurt pas, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. Celui qui aime son âme, la perd ; et celui qui hait son âme dans ce monde, la gardera pour la vie éternelle » (*Jean*, XII, 24 et 25).

La « vie » ou l'« âme » à sacrifier, nous le répétons, est l'égo en tant que nucléus passionnel et non en tant que simple subjectivité particulière ; aussi le critère d'un degré spirituel est-il, non l'absence de la conscience du « moi », laquelle ne saurait se produire d'une façon habituelle, — sans quoi le Christ n'aurait pu se mouvoir dans le monde, — mais l'abolition

de l'enchevêtrement passionnel à fondement de désir, d'ostentation et d'illusion d'optique. La première phase spirituelle est l'isolement, car le monde c'est l'égo ; le sommet est de « voir Dieu partout », car le monde c'est Dieu. Autrement dit, il est une perfection spirituelle où le contemplatif ne perçoit Dieu qu'à l'intérieur, dans le silence du cœur ; et il est une autre perfection, supérieure à la précédente et issue d'elle, — car la seconde ne se conçoit qu'en fonction de la première, — où le contemplatif perçoit Dieu également à l'extérieur (1), dans les phénomènes : dans leur existence, puis dans leurs qualités générales et particulières, et indirectement même dans les manifestations privatives. Dans cette réalisation, non seulement l'égo apparaît comme extrinsèque, mais le monde apparaît comme intérieur en révélant sa substance divine, les choses devenant quasiment translucides ; c'est à cette réalisation à la fois rayonnante et englobante que font allusion les Soufis quand ils disent avec Shiblî : « Je n'ai jamais rien vu sinon Dieu » (2).

Mais « voir Dieu partout » peut encore avoir un sens plus particulier, lequel coïncide d'une certaine manière avec la compréhension du « langage des oiseaux » et en même temps nous ramène au principe que « les extrêmes se touchent » : c'est que l'intelligence qui est pénétrée par ce qui est le plus inté-

(1) Cet état correspond à la station du *Bodhisattwa*, tandis que l'état précédent est celui du *Pratyéka-Buddha*. Dépasser le besoin de solitude du *Pratyéka-Buddha* et devenir *Bodhisattwa*, c'est demeurer dans l'état d'union aussi bien dans un harem que sur un champ de bataille ; et cela est indépendant de la fonction active et créatrice du *Samyaksam-Buddha*, lequel représente, non un degré spirituel, — il possède par définition le degré suprême sans être le seul à le posséder, — mais un phénomène cosmique de première grandeur parce que de l'ordre des manifestations divines.

(2) La tradition attribue des paroles analogues aux quatre califes *râshidûn :* l'un voyait Dieu avant la chose créée, l'autre après la chose, le troisième en même temps qu'elle, et le quatrième ne voyait que Dieu. De même Hujwiri dans son *Kashf el-Mahjûb :* « Tel saint voit l'acte avec son œil spirituel ; tel autre saint se trouve séparé, par son amour pour l'Agent, de toutes choses, en sorte qu'il ne voit que l'Agent. » Ceci n'est pas sans rapport avec cette parole de saint Paul : « Tout est pur pour ceux qui sont purs. »

rieur peut bénéficier, comme d'un charisme, de la faculté de comprendre du même coup les intentions secrètes des choses extérieures, donc des formes d'une façon tout à fait générale.

*
**

Nous avons cité plus haut la parole du Christ sur la « vie » : ceux qui veulent la sauver la perdent, et ceux qui la perdent volontairement, la sauvent pour l'éternité. Sans doute, cet enseignement établit une première distinction, tout à fait générale, entre les mondains et les spirituels ; mais il se réfère également, puisqu'il est sacré et partant polyvalent, aux deux subjectivités que nous avons particulièrement en vue, la phénoménale et l'intellectuelle, ou au « moi » empirique et au « soi-même » transcendant. Dans ce dernier cas, la notion de « perdition » doit être transposée, c'est-à-dire qu'elle se réfère simplement à la situation ambiguë du « psychique » : alors que le « pneumatique » est sauvé par sa nature ascendante, sa subjectivité étant intellective, le « psychique » risque de se perdre en raison du caractère contingent et passif de son égoïté.

Mais il est dans la nature des choses que la subjectivité spirituelle donne lieu à une solution intermédiaire, qui est plus sacrificielle qu'intellectuelle et où le sujet, sans être le prolongement microcosmique du « Soi » shankarien, ne se borne pas davantage à être le « moi » empirique ; c'est là la subjectivité héroïque de la voie d'Amour, laquelle s'arrache aux phénomènes sans pourtant pouvoir s'intégrer au Témoin à la fois transcendant et immanent. C'est alors un rayon de Miséricorde qui entre dans la subjectivité retranchée du monde : privée du « moi » mondain, l'âme immortelle vit en fin de compte de la Grâce qui la soutient et l'adopte.

*
**

La distinction des deux subjectivités étant essentielle, elle ne peut pas ne point survenir au sein d'une tradition spirituellement intégrale ; si nous ne

connaissions pas un Maître Eckhart, nous devrions néanmoins admettre que le dit point de vue n'est pas absent dans le Christianisme. Maître Eckhart, avec l'audace qui le caractérise, priait Dieu de le libérer de Dieu, en spécifiant que ceci s'applique à Dieu en tant qu'origine des créatures et que notre être essentiel est au-dessus de Dieu envisagé de cette façon ; « l'essence de Dieu et l'essence de l'âme sont une et même chose », disait-il, en fournissant ainsi la clef de l'énigme (1). Cette expression indique une réciprocité compensatoire entre l'absolu et le relatif ou entre *Atmâ* et *Mâyâ* : car au mystère d'incommensurabilité (Islam : *Lâ ilaha illâ 'Llah*) se joint le mystère compensatoire de réciprocité (Islam : *Muhammadun Rasûlu 'Llâh*), c'est-à-dire qu'il y a en *Atmâ* un point qui est *Mâyâ*, et c'est l'Etre ou le Dieu personnel, tandis qu'il y a en *Mâyâ* un point qui est *Atmâ*, et c'est le Sur-Etre ou l'Essence divine présent dans l'Intellect ; c'est l'absoluité immanente dans le relatif humain. Nous rejoignons ici une fois de plus le symbolisme taoïste du *Yin-Yang* : la partie blanche comporte un point noir, et la partie noire, un point blanc. Le fait que l'homme peut concevoir la limitation de l'Etre par rapport au pur Absolu, prouve qu'il peut en principe réaliser cet Absolu et dépasser ainsi la Législation émanant de l'Etre, à savoir la religion formelle ; en principe, disons-nous, et rarement en fait, sans quoi les religions n'existeraient pas.

« Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus, » dit encore Maître Eckhart, ce qui s'éclaircit à la lumière de la doctrine que nous venons d'exposer (2) ; et il prend soin d'ajouter, pour ceux qui ne comprennent pas cette « vérité toute nue qui est sortie du cœur même de Dieu », de ne pas « se marteler la tête », car ne la comprend que celui qui « lui est semblable ». C'est dire que la doctrine de la Subjectivité suprême exige une prédisposition providentielle

(1) On remarquera l'analogie avec le *Tat twam asi* (« Tu es Cela ») védantin.

(2) Nous ne songeons pas à nier le caractère problématique d'une telle expression ; c'est-à-dire qu'elle est malsonnante parce que trop elliptique, la relativité du « Dieu » de la formule n'étant pas expliquée.

de la recevoir ; nous disons une « prédisposition » plutôt qu'une « capacité », car la principale cause d'une incompréhension métaphysique est moins une incapacité intellectuelle foncière qu'un attachement passionnel à des concepts conformes à l'individualisme naturel de l'homme. D'une part, le dépassement de cet individualisme prédispose à la dite compréhension ; d'autre part, la métaphysique totale contribue à ce dépassement ; toute réalisation spirituelle a deux pôles ou deux points de départ, l'un se situant dans notre pensée, et l'autre dans notre être.

***

La sourate « Le Clément » (*Er-Rahmân*) attribue à « celui qui a craint la Station de son Seigneur » deux jardins paradisiaques, puis elle mentionne encore deux autres jardins ; d'après les commentateurs, les deux premiers jardins sont destinés respectivement aux hommes et aux djinns (1), ou encore, selon d'autres, à chaque croyant, mais sans que la différence des jardins soit expliquée ; pour les deux jardins supplémentaires, on pense communément — en suivant Baidâwî — qu'ils sont destinés aux croyants de moindre mérite ou de moindre qualité (2). Il nous paraît en tout cas plausible qu'il faille distinguer dans chacun des deux cas mentionnés un jardin « horizontal » d'avec un jardin « vertical », ce second paradis n'étant autre que Dieu lui-même tel qu'il se communique ou se manifeste en fonction du degré envisagé ; c'est là l'équivalent exact de la distinction

(1) Les djinns sont les êtres subtils ou animiques qui se situent entre les créatures corporelles et les crratures angéliques. Chacun de ces trois degrés comporte des états périphériques et un état central ; il y a sur terre des espèces animales et il y a l'homme, comme il y a au Ciel les anges ordinaires et les Archanges, qui s'identifient à l' « Esprit de Dieu » (Er-Rûh). De même, il y a des djinns de deux sortes : ceux de l'état central peuvent être croyants et gagner le Paradis ; c'est d'eux que parle la sourate « Les Djinns ».

(2) Selon d'autres commentateurs — Qashânî *en tête* — les deux jardins supplémentaires sont au contraire supérieurs aux deux premiers, mais cette question de présentation symbolique est sans importance ici.

entre le « corps céleste » des Bouddhas et leur « corps divin » (1).

Dans le cas des « élus» ou des «rapprochés » (*muqarrabûn*), le jardin « vertical » est l'état d'union ; nous avons fait remarquer plus haut que cet état ne saurait empêcher la présence personnelle des « corps glorieux » dans un Paradis créé, sans quoi bien des passages des Ecritures et bien des phénomènes sacrés ne s'expliqueraient pas. Quant aux deux jardins inférieurs, il s'agit, pour ce qui est du second jardin, non d'« union » mais de « vision béatifique », cette vision étant, comme l'union, « verticale » par rapport à une béatitude « horizontale » (2), phénoménale et proprement humaine. C'est ce que signifient, parmi d'autres symbolismes, les « couronnes de lumière increéée » que porteront les élus, selon une tradition chrétienne ; et ce sens s'applique à plus forte raison, et à un degré insurpassable de réalité, au « couronnement de la Vierge ».

Dans la célèbre Oraison d'Ibn Mashîsh, laquelle concerne le Logos ou la *Haqîqatu Muhammadiyah*, il est question de « l'éclat de la Beauté » et du « débordement de la Gloire » : ce qui, à part d'autres significations, peut se référer aux deux degrés célestes dont nous venons de parler. C'est, en symbolisme érotique, la différence entre la « vision » de l'être aimé et l'« union » avec lui : dans le second cas, la forme s'éteint, comme les accidents se résorbent dans la substance et comme les qualités divines deviennent indifférenciées dans l'Essence. Cette extinction ou cette résorption, ou encore cette indifférentiation, relève de ce que nous avons appelé en d'autres occasions la « perspective des rayons centripètes » par opposition à celle des « cercles concentriques » (3) : selon le premier mystère, celui de la continuité ou de l'inclusivité, — et il s'agit ici d'infiniment plus

(1) *Sambhoga-kâya*, le « corps de la Jouissance paradisiaque », et *Dharma-kâya*, le « corps de la Loi », l'Essence divine.

(2) Nous pourrions parler tout aussi bien d'un jardin « circulaire » et d'un jardin « axial », en conformité d'un symbolisme géométrique qui ne présente aucune difficulté.

(3) C'est là la complémentarité entre la dimension « axiale » et la dimension « circulaire ».

que d'une « façon de voir » (1), — « toute chose est *Âtmâ* », et l'union directe est par conséquent possible (2) ; selon le second mystère, celui de la discontinuité ou de l'exclusivité, « *Brahma* n'est pas dans le monde », et la séparation des ordres créé et incréé est par conséquent absolue, donc irréductible. Ce n'est que sur la base de cette irréductibilité qu'il est possible de concevoir adéquatement l'homogénéité inclusive du Réel et sa conséquence spirituelle, le mystère de l'Identité ou du « Paradis de l'Essence » (3).

Frithjof SCHUON.

---

(1) Dans l'ordre principiel, une perspective est fonction d'une réalité objective ; ce n'est pas le « point de vue » qui pour ainsi dire crée l' « aspect », à moins qu'on n'ose parler d'un « point de vue divin ».

(2) Etant donné, précisément, que l'union indirecte est préexistante, c'est-à-dire qu'elle se trouve réalisée d'avance par l'homogénéité divine de l'Univers, ce dont rendrait compte le panthéisme s'il avait la notion complémentaire et cruciale de la transcendance. Le symbole géométrique de cette homogénéité, non « matérielle », mais transcendante, est la spirale, laquelle combine la perspective des cercles concentriques avec celle des rayons.

(3) Littéralement : le « Jardin de l'Ipséité » (*Jannat edh-Dhât*).

Signalons à cette occasion que l'idée d'un « Paradis peuplé de sots » — que nous avons mentionnée plus haut — s'inspire visiblement de ce *hadîth* : « La plupart des gens du Paradis sont les simples d'esprit » (*el-bulh*), c'est-à-dire ceux qui sont sans ruse ni malice. Le sens est donc positif, tandis qu'il est péjoratif dans l'interprétation que nous avons rapportée, et dont nous avons expliqué l'intention.

NOTES SUR LA TRADITION POLYNÉSIENNE

(suite) (*)

3. QUELQUES ASPECTS DU DOMAINE SACRE

Symboles divins.

En Nouvelle-Zélande, certains phénomènes naturels étaient plus particulièrement regardés comme des symboles des dieux. Ils étaient leurs *aria,* et jouaient un rôle actif dans l'existence humaine. L'arc-en-ciel (*aniwaniwa*) était l'*aria* des dieux tribaux Kahukura et Uenuku. La brume et le brouillard étaient des *aria* de Hinepukohurangi, la pluie légère l'*aria* de Hinewai. Un dieu de la guerre arawa, Makawe, avait pour *aria* un météore. Les prêtres observaient les *aria,* notamment les éclairs, les étoiles, l'arc-en-ciel, et en tiraient des indications oraculaires.

Quelques dieux se manifestaient par l'intermédiaire d'animaux. Le lézard vert fut longtemps redouté, car il était l'*aria* de dieux tribaux de la guerre, tel Te Rehu o Tainui. Le hibou, le requin remplissaient des fonctions similaires. La mante était l'*aria* de Te Ihiotera.

L'intervention divine plus spécialement réalisée à travers des créatures était appelée *ata* en Polynésie centrale, ce qui, en maori, signifie «ombre». A Mangaia, par exemple, l'*ata* de Tane était l'oiseau *mo'o.* A l'île de Pâques, le dieu Makemake qui correspondait à Tane était figuré par l'œuf de *Manutara* (hirondelle de mer), ce qui donnait lieu à un rite annuel dont nous reparlerons un peu plus loin.

(*) Voir E.I. juillet-août 1971.

Parmi les objets inanimés, un arbre déterminé, une boucle de cheveux, des pierres, des coquillages, des plumes de couleur rouge jouaient parfois le rôle d'*aria* ou d'*ata.*

Il existait également des objets manufacturés destinés à servir de supports à des influences spirituelles, d'une manière temporaire seulement, quand ils étaient utilisés à cette fin. Selon A. Métraux (1), les grandes statues de pierre de l'île de Pâques auraient rempli un office de ce genre. Il en était de même des *tiki* (ou, aux Hawaï, *Ki'i*) images de bois ou de pierre de la Polynésie centrale (2). En Nouvelle-Zélande, des sortes de bâtons (*toko*), arrondis à une extrémité, appointés à l'autre, affectaient diverses formes : ligne droite, spirale, zig-zags, etc... ; ils représentaient les dieux Tumatauenga, Tawhirimatea, Tane, Rongo et Haumia. Au reste, quand un prêtre voyageait, son bâton de marche pouvait lui-même revêtir l'aspect d'un emblème divin. Les *tiki wananga,* ou *Whakapakoko* étaient constitués par de petits piquets dont la partie supérieure était anthropomorphe. Pour être consacrés, ils devaient être revêtus d'une frange de plumes rouges, être peints à l'ocre rouge, et surtout garnis d'un bandage complexe fait d'une cordelette tressée enroulée selon des spirales descendantes et ascendantes. On pense que ces figures représentant Tangaroa, Rongo et Maru, mais on peut de toutes façons y reconnaître une forme du symbolisme axial.

Mana et *tapu.*

Les chefs, ou *ariki,* étaient, de par leur naissance, revêtus de deux caractères particuliers, le *mana* et le *tapu* (ou *tabou*). L'aspect religieux de ces deux

(1) A. Métraux : « L'Ile de Pâques ».

(2) On rencontrait aussi, à côté du *tiki* ou *ti'i,* les *to'o.* Selon une note de V. Segalen : « « Toos » : images des « atouas ». En pierre ou en bois : colonnes ou blocs triangulaires informes. Beaucoup plus négligés que les « Tiis » qui leurs étaient inférieurs. Ils étaient plutôt des tabernacles où se déposait le « maroourou », plumes rouges, véritable symbole de la divinité ».

caractères est d'autant moins douteux qu'aux *ariki* incombaient certaines fonctions sacerdotales que ne pouvaient remplir les prêtres proprement dits. Le *mana* qu'ils héritaient semble avoir été une « influence », ou une « émanation » à la fois d'ordre psychique et d'ordre spirituel. Il était en relation avec leur pouvoir temporel, et il ne se manifestait pleinement que chez les aînés, à la mort ou à la retraite de leur père. Ce *mana* pouvait être accru par des succès de nature militaire ou administrative ; il pouvait décroître en cas d'échecs en ses domaines. Il se traduisait extérieurement par l'impression profonde que causaient les grands chefs, tant sur leur peuple que sur leurs ennemis, mais il a pu comporter également un aspect cosmique. C'est ainsi qu'à l'île de Pâques, la fonction royale était regardée comme s'exerçant non seulement dans le milieu social, mais aussi dans le milieu naturel. A. Métraux a traduit un hymne recueilli dans cette île dont voici quelques extraits :

> Quelles sont les choses que le roi multiplie dans ce pays ?
>
> Lorsque Mars apparaît dans le ciel, le roi fait pousser les tiges des douces patates blanches qui poussent dans ce pays.
>
> C'est lui, le roi, qui nous rend le ciel et les ancêtres propices.
>
> Il rend propices les douces patates, le ciel et les ancêtres.
>
> Quelles sont les choses que le roi multiplie dans ce pays ?
>
> Les langoustes, le poisson po'opo'o, les congres, le poisson nohu, la mousse, les fougères et la plante kavakava-atua...
>
> ...Quelles sont les choses que le roi multiplie dans ce pays ?
>
> Les étoiles, le ciel, la chaleur, le soleil, la lune, il accroît leur force.
>
> Il nous rend propices le ciel, la chaleur, le soleil et la lune.

Cette conception d'un souverain aux fonctions cosmiques témoigne d'une tradition très antique, quelle

que soit la dégénérescence dont elle est affectée lors des derniers temps. Les Pascuans affirment encore que bien des choses, telles que les tortues, une variété d'igname, le santal ont disparu de leur île en même temps que la lignée de leurs rois.

Le même auteur cite un cas de *mana* si intense qu'il finit par devenir dangereux. Il reposait d'ailleurs, non sur un premier-né, mais sur le petit prince Rokoroko-hetau, fils de la troisième femme du roi Nga-ara, qui n'avait aucun droit à la dignité royale. Sa naissance fut accompagnée de prodiges et suivie de catastrophes. Le roi l'enferma dans une grotte, mais les sujets refusèrent de porter devant l'héritier légitime les étendards de la royauté, et Nga-ara finit par faire égorger ce fils aux pouvoirs inquiétants. Il a pu y avoir là un cas de déviation du *mana* dans le domaine psychique.

Les *ariki* héritaient également le *tapu* par droit d'aînesse (*aho ariki*). Le caractère qu'il leur conférait inspirait une crainte révérentieuse au peuple, qui les accueillait en ces termes :

« *Haere mai te mana, haere mai te tapu, haere mai te wehi* » (« Bienvenue au *mana,* bienvenue au *tapu,* bienvenue à la crainte »).

Le mot *tapu* a pris le sens d'interdiction, comme le montre son emploi en Polynésie pour interdire l'accès des propriétés privées. Mais son sens initial serait plutôt « sacré », et, par voie de conséquence, au contact dangereux, de sorte que le concept s'étendait à nombre de lieux et d'objets qui étaient censés être en relation avec une influence spirituelle (3).

A Tahiti, les *ari'i* étaient portés à dos d'homme, afin de ne pas communiquer leur *tapu* a la terre. A l'île de Pâques, il est question d'un roi porté dans une litière, dont le contact tuait les gens du commun. Mais le *tapu* des chefs était surtout concentré sur leur tête. La vaisselle qui avait touché leurs lèvres ne pouvait être utilisée par nul autre, les rognures de leurs cheveux devaient être soigneusement dissimulées pour ne nuire à personne. Beaucoup de prêtres portaient les cheveux longs, et, à l'île de Pâques,

(3) A l'île de Pâques, le *tapu* était souvent indiqué par des piles de pierres nommées *pipihereko*.

il en était de même du roi (*arikimau*), car nul ne se fût enhardi à les lui couper. En Nouvelle-Zélande, lorsqu'un *ariki* avait dormi chez un hôte, il enlevait le *tapu* de l'endroit où sa tête avait reposé en le touchant de sa main, et en « aspirant » cette dernière.

La révérence à l'égard du *mana* et du *tapu* des chefs s'exerçait de différentes manières selon les régions. A Tahiti, quand un *ari'i* passait, les gens s'asseyaient sur le sol et se dénudaient le haut du corps. Aux Hawaï on s'asseyait ou l'on se prosternait (*akura*) selon le degré du *tapu*. Les chefs exigeant la prosternation ne sortaient en général que la nuit, afin de ne pas perturber les occupations de leur peuple. Aux Tonga, les personnes qui entraient dans une maison où était assis le grand chef Tui-Tonga faisaient le *moemoei*, en touchant du dos de la main la plante du pied du chef. Ils faisaient de même en partant, afin de se délivrer du *tapu*.

Les prêtres.

Les *waka atua* (pirogue du dieu) étaient des sortes d'*aria* humains : ils étaient par moment « possédés » par un dieu, et formulaient des messages souvent énigmatiques. Les membres de la secte *hauhau*, laquelle se propagea tardivement en Nouvelle-Zélande, et fut en butte aux poursuites des autorités publiques, constituaient peut-être une dégénérescence de ce type ancien d'interprètes des dieux ; ils dansaient autour d'un porteau appelé le *niu*, et entraient dans une sorte de délire, le *porewarewa*.

Les prêtres proprement dit étaient nommés *tohunga*, mot qui dérive du verbe *tohu*, guider (4).

(4) Ils étaient appelés *tahu'a* aux îles de la Société, *kahuna* aux Hawai. Aux Marquises, *tau'a* était appliqué aux hommes inspirés qui étaient « possédés » par un dieu, tandis que ceux qui connaissaient le rituel et les incantations se nommaient *tahuna o'ono*. Le prêtre inspiré était dit *vaka aitu* (pirogue des dieux) aux Samoa, et *pi'a atua* (*boîte du dieu*) à Mangaia. L'inspiration était désignée par le mot *uru* (entrer) tant en Polynésie qu'en Nouvelle-Zélande.

Ce terme était du reste usité pour désigner tout expert en un art quelconque. Aussi les experts en religion étaient-ils divisés en diverses classes, et portaient-ils des titres plus précis. La catégorie la plus haute était formée par les *tohunga ahurewa,* ou *tohunga taua ;* la plus basse était celle des *tohunga kehua,* ou *tohunga kiato.* Les *tohunga matakite* prédisaient l'avenir (5), les *tohunga tatai arorangi* lisaient dans les étoiles. Quant aux *tohunga Makutu,* ou *tohunga whaiwhaia,* ils ne méritaient nullement le nom de prêtres, à la fin du moins, car ce n'étaient apparemment que des sorciers.

Les prêtres des classes supérieures avaient fréquenté une école spéciale dirigée par les *Tohunga pukenga.* Il leur avait fallu gravir tous les échelons de la connaissance avant d'obtenir le titre de *tauira,* qui leur conférait toutes les prérogatives du sacerdoce.

Les aînés des *ariki* héritaient, nous l'avons vu, certains dons d'ordre religieux *(mana atua).* Ils étaient en conséquence admis durant leur jeunesse dans les collèges sacerdotaux, où ils recevaient un enseignement analogue à celui des futurs prêtres. Mais, en réalité, seul le ministère de quelques rites particuliers leur était réservé.

La fonction de *tohunga* n'était pas héréditaire en principe, mais elle l'était souvent en fait. Les prêtres étaient presque tous de haute naissance, et ils remplissaient en général d'importantes fonctions sociales. Ils étaient des auxiliaires précieux pour les chefs dans le domaine du gouvernement (6). Ils transmettaient les mythes et l'histoire, étaient des généalogistes avertis, et, outre leur connaissance d'ordre proprement métaphysique, étaient maîtres ès-sciences sacrées.

(5) Dans l'importance que semblent avoir revêtus, au cours des derniers temps, les sciences divinatoires et la magie, il faut voir encore, sans doute, l'effet d'une dégénérescence de la tradition. Un mode curieux de divination est celui auquel on procédait à l'aide de cerfs-volants *(manu whara).*

(6) Autorité spirituelle et pouvoir temporel étaient donc fortement imbriqués ; mais on ne doit pas conclure, se fiant aux apparences, que la première était soumise au second, même si cela a pu se produire dans certains cas au cours de la dernière période.

Ils ne portaient pas de costumes distinctifs. Pour accomplir certains rites, ils se défaisaient de leurs vêtements de tous les jours, et ceignaient un tablier de feuilles fraîches. Ils demeuraient durant certaines périodes dans leur hutte, pour se livrer à la méditation et à la contemplation. Ils étaient alors *tapu*, ne pouvaient toucher de nourriture, et devaient renoncer à toute activité profane ; autrement, ils auraient été privés de contact divin, et n'auraient pu recouvrer leur pouvoir qu'à l'aide d'un rite d'expiation comportant une confession et des offrandes.

Comme on vient de le dire, il est certain que la magie à dû jouer un rôle trop important dans la tradition polynésienne, au moins sous ses formes tardives. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner si les hommes nouvellement élevés à la dignité du sacerdoce devaient prouver leur science en flétrissant une feuille verte, en fendant une pierre, ou en tuant un oiseau en vol, le tout au moyen d'une simple incantation. Te Rangi Hiroa rapporte cette histoire du missionnaire britannique qui tenta de convertir le dernier *tohunga* de la tribu Arawa. Le *tohunga* demanda au missionnaire de produire un signe démontrant la puissance de son Dieu. Devant l'incapacité du chrétien, le prêtre maori ramassa une feuille sèche, la jeta devant son adversaire, et invoqua son dieu ; la feuille redevint verte ; puis le *tohunga* la fit revenir à son ancien état.

Les prêtres de la classe supérieure étaient censés, eux-aussi, détenir le contrôle des phénomènes naturels : ils pouvaient provoquer des éclairs et du tonnerre, susciter des tempêtes sur terre et sur mer. On raconte que, quand le prêtre Ngatoroirangi fut surpris dans l'île de Motiti par la flotte de son ennemi Manaia, il conjura tous les vents de Tawhirimatea dans une calebasse. Il brisa la calebasse à l'aide d'une lance, et tous les vents se précipitèrent ensemble au dehors, causant une tempête si violente que la flotte de Manaia fut tout entière détruite.

La magie était même enseignée dans des écoles d'ordre inférieur appelées *whare maire*. Outre la technique proprement dite, l'étudiant devait contacter et contrôler un « esprit familier » de la classe

des *atua kahukahu*, qui devenait son agent protecteur contre les personnes que visaient ses pratiques. Si la première personne visée était frappée le magicien était intronisé. Dans le cas contraire, le pouvoir dont il avait usé se retournait contre lui, et il devenait la victime de sa propre entreprise.

Les sanctuaires.

En Nouvelle-Zélande, les sanctuaires étaient pratiquement absents. Aux Samoa et aux Tonga, les temples étaient des maisons élevées sur une plate-forme de terre, et entourées d'une clôture déterminant l'enceinte sacrée. Dans le reste de la Polynésie, c'étaient des aires délimitées par des murs de pierre bas. Aux Hawaï, où elles étaient appelées *heiau*, ces cours comportaient une terrasse élevée sur l'un de leurs côtés. A l'île de Pâques, des ensembles de pierre comprenaient une surface pavée avec une haute terrasse nommée *ahu*. Sur cette plate-forme étaient érigées les grandes statues caractéristiques de ce pays.

En Polynésie centrale, les sanctuaires, les *marae*, étaient en général constitués par une cour rectangulaire, avec une terrasse également appelée *ahu*, ou *tuahu*. Aux Tuamotu et à Tongareva, l'enceinte était marquée par une bordure basse de morceaux de corail plats posés de chant. La plate-forme était formée par du corail empilé dans un espace rectangulaire borné par des pierres de chant.

C'est dans les îles de la société que le *marae* parvint à son plus haut degré de développement. Dans les *marae* côtiers des Iles-sous-le-Vent, en particulier, la plate-forme s'accrut dans toutes les dimensions. Celle du *marae* Taputapuatea à Raiatea avait 141 pieds de long sur 24 pieds de large. Dans les Iles-au-Vent, l'*ahu* fut surélevé par plusieurs autres terrasses disposées en étages, ce qui lui donna l'aspect d'une pyramide tronquée. Les cours de ces sanctuaires étaient fermées par des murs bas, et l'étage inférieur de l'*ahu* affleurait au bord intérieur du mur du fond et des murs latéraux, lesquels, plus bas que cet étage, constituaient un degré supplémen-

taire de la pyramide. *L'ahu* tahitien mesurait environ soixante pieds de long, quinze de large, dix à douze de haut, et le nombre des étages était en général de trois à l'intérieur, de quatre à l'extérieur avec les murs. Cependant, le *marae* de Mahaiatea, dont les ruines imposantes sont envahies par la végétation, avait une cour de 377 pieds de long et de 267 pieds de large, et un *ahu* de 267 pieds de long et 87 pieds de large, présentant dix étages intérieurs, et s'élevant à une hauteur de 45 ou 50 pieds. Le *marae* de Arahurahu, dans le district de Paea a été reconstruit, au moins partiellement ; il n'a que deux ou trois étages, mais n'en est pas moins impressionnant dans son site grandiose (7).

En plus de l'*ahu*, le *marae* comportait des plateformes de bois sur pilotis destinées à recevoir les porcs et les autres offrandes ; elles étaient appelées *fata* à Tahiti, *'ata* (*hata*) aux îles Cook. Une maison renfermait tous les instruments du culte, tambours, images ou symboles des dieux, matériel divers. Toutefois, aux îles de la Société des édifices spéciaux en bois, posés sur des poteaux, recevaient en général les images des dieux.

Selon les histoires transmises aux îles Cook, la première chose que faisait un voyageur arrivant dans ces îles était élever un *marae* pour rendre grâce aux dieux, et pour affirmer sa prise de possession du pays. On dit que l'ancêtre des Rarotongans, Tangiia fonda quarante *marae*, dont les noms et les sites ont été transmis. Il nommait des prêtres chargés de la garde de chacun d'eux. Les navigateurs tahitiens passent eux-aussi pour avoir été des bâtisseurs de *marae*. Selon les traditions hawaïennes, le chef

(7) Le *marae* à étages fut peut-être importé par les habitants de Raiatea lorsque, vers l'an mille, ils imposèrent le culte d'Oro aux Tahitiens. Mais, sauf en ce qui concerne le symbolisme, il semble n'avoir aucun rapport avec la pyramide d'Amérique centrale. Cook (« Premier Voyage ») fournit les précisions suivantes : Le « morai » d'Oberea (Purea) ex-reine de Tahiti, près du district de Pappara, est une pyramide de pierre de 267 pieds de long ; les côtés sont en escalier, la hauteur est de 44 pieds ; il est fait de corail blanc taillé et poli, en pierres de 3 pieds et demi de long, assemblées sans mortier. Au sommet se trouvent un oiseau de bois et un poisson de pierre.

tahitien Pa'au aurait introduit l'architecture de sa terre natale aux Hawaï ; un autre chef tahitien, Moikeha, aurait édifié dans l'île du Kauai un vaste sanctuaire du nom de Hikina'akala.

En Nouvelle-Zélande, ce que l'on nomme *marae* était simplement une place de réunion, qui servait notamment à recevoir les hôtes. Le *ahu*, devenu *tuahu*, n'était en général qu'un monceau de pierres brutes à l'écart du village. Quelquefois, une petite plate-forme de bois voisine, appelée *tiepa*, ou un édifice de plus grande taille (*whata*) étaient érigés pour la réception des offrandes (8).

Un *tuahu*, sur la rive du lac Rotorua, se distinguait par la présence de quatre pierres dressées un peu à part. Certains lieux *tapu* étaient marqués par un poteau (*pou*), et étaient désignés par le terme *pou-ahu*, le poteau était souvent entouré d'une clôture, et l'enceinte se nommait *tuahu tapatai*. Quand ce *tuahu* était situé dans un village, il était fréquemment disposé près de la porte d'entrée principale. Un coffret de bois sculpé (*waka*, « réceptacle ») destiné à recevoir le symbole du dieu tribal était gardé dans l'enclos. Parfois, une maisonnette de bois sculpté (*Kawiu*), perchée au haut d'un pilier renfermait le *waka*.

De simples affleurements de roche où un prêtre avait coutume d'entrer en contemplation constituaient une forme plus rudimentaire de lieux sacrés.

Chaque village avait en outre son eau *tapu* (*wai tapu*), où avaient lieu les aspersions rituelles. D'autres sites pouvaient devenir *tapu* lorsque des rites tels que ceux qui étaient destinés à assurer la fertilité des champs, ou ceux qui étaient liés à la divination venaient d'y être accomplis.

D'une manière générale, on peut dire que, dans la tradition polynésienne, les éléments naturels consacrés remplaçaient volontiers, totalement ou en partie, aux temples érigés de main d'homme.

(*à suivre*) Jean-Louis GRISON.

(8) Best (« Maori Religion and Mythology ») désigne les différentes catégories de *tuahu* par les termes suivants : *ahu-rewa, ahu-rangi ahu-mairangi* et *ahu-puke*. Les trois premiers, se réfèrent sans doute au degré de vénération que l'on accordait à ces sanctuaires, et le dernier signifie simplement que le lieu saint était formé par un tertre, ou un monceau de terre.

LES LIVRES

Raymond MERCIER : *Clartés Métaphysiques* (Editions Traditionnelles, 1971).

Dans « Les Principes du Calcul Infinitésimal », Guénon avait, à l'occasion de l'exposé de Leibnitz qui est à l'origine du calcul différentiel, montré la signification métaphysique de la différentiation et de l'intégration. Il terminait en disant : « Les mathématiques, plus que toute autre science, fournissent un symbolisme tout particulièrement apte à l'expression des vérités métaphysiques, dans la mesure où celles-ci sont exprimables ».

C'est un essai semblable qu'a tenté M. Raymond Mercier dans son ouvrage intitulé : « Clartés Métaphysiques », et cependant son exposé est très différent de celui de Guénon qui se limitait à la seule considération des quantités indéfiniment petites et grandes et qui introduisait progressivement le lecteur dans un monde peu familier pour lui.

Ici l'auteur est un mathématicien confirmé et la physique moderne est tellement son élément qu'il la suppose également connue de ceux auxquels il s'adresse, ce qui rend souvent difficile de le suivre, même en dehors des annexes plus techniques et d'ailleurs particulièrement intéressantes. A bien des pages on aimerait des explications détaillées.

Par exemple, lorsque, tout au début, il pose $0 + 0 = 0$ et dit : « la partie contient le tout », il conviendrait d'expliquer, comme le fait Guénon, que le symbole 0, tel qu'il est employé actuellement par les mathématiciens, est une source de confusions car, tandis qu'originairement il sert à désigner l'absence totale de quantité et n'est pas un nombre, il a été pris pour un nombre et sert également à désigner le domaine des quantités indéfiniment décroissantes.

Bien que l'auteur se réfère constamment aux ouvrages de Guénon, il lui arrive de ne pas partager ses opinions, par exemple lorsqu'il fait allusion aux théories de Cantor sur le transfini, théories que Guénon concède « ingénieuses, mais non valables logiquement ». Cette différence d'opinion ne réside d'ailleurs pas dans un rejet moins catégorique des fautes de logique qui ont conduit à de prétendues « démonstrations » d'une pluralité de transfinis, mais dans l'interprétation du symbole ∞ : d'après l'auteur, le même signe ∞ est utilisé par les mathématiciens pour symboliser d'une part l'indéfiniment grand

et d'autre part la limite supérieure des nombres entiers, dénommée par Cantor « transfini » et prise à tort par lui pour un nombre susceptible de pluralité. Pour Guénon, le signe ∞ n'est que le symbole du domaine des quantités indéfiniment croissantes, et il considère d'autre part ce qu'il appelle la « multitude » (d'ordre quantitatif) « qui surpasse tout nombre, et qui par conséquent n'est pas un nombre ».

Il reste que l'ouvrage, dans son développement progressif de la matière à la vie, offre des quantités d'aperçus curieux, des réflexions intéressantes, par exemple celle-ci sur le sens de l'individualité : « Le problème de la survie après la mort terrestre apparaît comme un faux problème : l'individu ne survit que dans la mesure où il a cessé d'être un individu ».

C'est, en ce sens, un livre propre à faire réfléchir les physiciens modernes.

Jacques Bonnet.

Georges Bordonove - *Le Roman du Mont Saint-Michel.* Le flot des touristes — généralement dénués de toute intention et de toute conviction — qui envahit de nos jours le Mont Saint-Michel ne doit pas nous faire oublier que ce dernier fut, durant des siècles, l'un des lieux de pélerinage les plus importants de la Chrétienté : il venait aussitôt après Jérusalem, Rome et Saint-Jacques. Or, que le pélerin en soit sonscient ou non, un site de ce genre est toujours le symbole du paradis terrestre et, par extension, celui du Paradis céleste ; et le pélerinage lui-même figure le cheminement de l'homme vers ce point de contact entre le Ciel et la terre. Si le Mont Saint-Michel est une île, s'il affecte la forme d'une pyramide, cela n'est pas dû au hasard, mais à la rigueur du symbolisme traditionnel.

Aussi est-ce avec raison qu'au début de son histoire du Mont, histoire bien contée et d'une lecture agréable, M. Bordonove évoque d'une manière fort vivante les pélerinages médiévaux. Il note que l'écharpe (la besace) et le bourdon (le bâton) étaient remis aux pélerins avant le départ, « à l'issue d'une cérémonie analogue à l'adoubement chevaleresque. Ne sont-ils pas devenus Chevaliers du Ciel ? » Cette « cérémonie », surtout en ce qui concerne la remise du bâton, n'est pas sans rappeler certains rites initiatiques, et elle souligne le caractère symbolique du pélerinage. Par ailleurs, l'auteur fait des hommes du Moyen-Age, à quelque classe qu'ils appartiennent*, un ta-

(*) La pyramide du Mont comporte trois aspects qui correspondent aux trois classes supérieures de la société médiévale : c'est à la fois une commune (bourgeoise), une place forte (noblesse) et une abbaye (clergé). L'auteur ajoute qu'elle symbolise par là même « les trois aspects intérieurs de l'âme humaine ». Ce serait plutôt les trois « parties » de l'être, corps, âme et esprit ; ou encore, les trois mondes. Cette division tripartite se retrouve dans les trois étages de la Merveille :

bleau où il met l'accent sur les différences considérables entre la mentalité qui avait cours à cette époque et celle qui se manifeste à présent, et la comparaison n'est pas en faveur de ce temps. « Ces hommes ignoraient nos mollesses, nos prudences, nos arguties, nos façons de déguiser notre égoïsme en tirades humanitaires, notre ride mental en fausses méditations... Ils avaient une espèce de candeur, non pas imbécile dans son acceptation aveugle du merveilleux, mais spontanée, toujours disponible et n'excluant ni l'intelligence ni la complexité ».

Toujours à propos de lieux de pélerinage, M. Bordonove note qu'ils possèdent presque tous ce que l'on appelle leur Mont-Joie (ou plutôt Mont de la Joie, *Mons Gaudii*), site d'où l'on peut apercevoir pour la première fois le terme du voyage, seuil où l'on se prépare à entrer dans le sanctuaire.

En ce qui concerne les manifestations préchrétiennes au Mont Saint-Michel, il faut bien reconnaître que l'on sait peu de choses, en dépit d'histoires assez fantaisistes dont certains secteurs se sont fait l'écho. Ce dont on est sûr, c'est que l'îlot s'est nommé le Mont-Tombe, peut-être parce qu'il ressemblait à un tumulus. Une légende druidique en aurait fait une escale pour les âmes des morts au cours du voyage qui devait les conduire aux Iles des Bienheureux. Cette légende est intéressante à deux points de vue : d'abord à celui du symbolisme du pélerinage dont nous venons de parler, ensuite à celui du culte de Saint-Michel, puisque celui-ci est le « Peseur des âmes ».

Selon M. Bordonove, il n'est pas impossible que les prêtres gaulois, qui aimaient les lieux élevés où ils se sentaient plus près du Créateur, aient célébré des rites en cet endroit, « mais rien ne permet de l'établir, même avec un semblant de certitude ». Toutefois, il reste que l'origine attribuée au nom du rocher voisin de Tombelaine, à savoir *Tumba Beleni*, même si elle n'est pas étymologique, n'a sans doute pas été avansée au hasard : un culte de Belen y a probablement été célébré. Et l'Apollon celtique présente bien quelque analogie avec l'archange à l'épée de lumière et de feu. On a aussi prétendu qu'il y avait eu sur le Mont-Tombe un temple de Jupiter ; et encore que Saint-Michel y avait succédé à Mercure ; sans doute à cause du sanctuaire vendéen de Saint-Michel-Mont-Mercure ; mais ces relations, même si elles sont réelles, n'ont sans doute qu'une importance secondaire**.

Aumônerie pour les humbles gens au « rez-de-chaussée » ; salle des Hôtes ou recevoir les princes au premier étage, réfectoire et cloître des moines au deuxième étage.

(**) E. Mâle, dans son étude sur le Mont Saint-Michel, se rallie à l'origine « mercurienne ». Il signale en outre que, dans le plus ancien sanctuaire connu de l'Archange, sis près d'Héliopolis en Phrygie, saint Michel aurait remplacé le dieu des sources thermales ; il aurait lui-même fait jaillir celles-ci. Près de Constantinople, il se serait substitué à un dieu-médecin,

Comment le culte de l'Archange a-t-il pris naissance sur cet îlot désolé ? Car, s'il s'était déjà répandu en Italie à la suite des apparitions du Mont-Gargano, il n'existait pratiquement pas en France. Au VI[e] siècle, deux religieux, Paternus (Saint-Pair) et Scubilion, s'y étaient retirés pour y mener une vie érémitique. La consécration à Saint-Michel ne se fit cependant qu'en 709. M. Bordonove remarque que l'extension du culte michélien est liée à l'invasion de la France par les Maures, et à l'ascension de leurs vainqueurs les Carolingiens. Dans la « Chanson de Roland », c'est Saint-Michel qui saisit le gant que le preux mourant tend vers Dieu. En fait, ce culte coïncide surtout avec la grande époque de la Chevalerie, qu'il marquera de son empreinte profonde ; car saint Michel est le Chevalier par excellence. Il n'est donc pas étonnant que Charlemagne ait fait de lui le patron du royaume franc, et que, le premier, il ait fait broder son image sur ses bannières. Mais il ne fut pas le seul, et Guillaume le Conquérant, reprenant le geste à son compte, partira à la conquête de l'Angleterre derrière un étendard frappé de l'image de l'Archange. Celui-ci demeura le protecteur principal de la France jusqu'au XVII[e] siècle.

Le véritable fondateur de l'abbaye est saint-Aubert. Il ne s'agit pas là d'un saint légendaire, même si quelques légendes plus ou moins symboliques se sont attachées à son nom. On dit par exemple que cet évêque délivra l'Avranchin d'un dragon qu'il contraignit à regagner la mer. Il aimait se retirer sur le Mont-Tombe pour y méditer. Saint-Michel lui apparut à plusieurs reprises en songe, lui enjoignant de construire en son honneur un temple au sommet du rocher. Saint-Aubert, quelque peu incrédule, ayant temporisé, l'Archange lui avait touché du doigt l'os du crâne, qui avait fondu comme cire. Et il est de fait que le crâne du saint, conservé dans l'église Saint-Gervais d'Avranches, présente un orifice d'origine inexplicable. On pourrait peut-être envisager cet étrange « phénomène » selon la perspective d'un symbolisme de nature initiatique.

Il est encore dit que le sanctuaire devait être bâti là où l'on trouverait un taureau attaché. Certains ont voulu voir là une allusion au culte de Mithra. Sur le Mont-Gargano, où l'Archange apparut en 492, et où un taureau indiqua également le site sacré, il semble que le culte michélien se soit effectiveemnt substitué au culte mithriaque. Mais ici, la chose parait assez peu probable ; on peut néanmoins, d'une manière générale, concevoir un

---

peut-être Esculape ; comme à Epidaure, il indiquait en rêves aux malades endormis dans l'église les remèdes qui leur convenaient. Enfin, en Bavière, Saint-Michel aurait pris la place de Wotan.

On notera que Tombelaine fit pendant longtemps partie intégrante du pélerinage : on y vénérait Notre-Dame-la-Gisante.

certain rapport entre Saint-Michel et Mithra, en tant que tous deux sont en relation avec la lumière divine.

Le plan de l'édifice fut encore précisé par un miracle, son tracé étant préservé de la rosée qui couvrait le sommet du mont. Ce sanctuaire primitif est l'aspect d'une crypte, afin de rappeler la caverne sainte du Mont-Gargano. E. Mâle remarque que nombre d'églises consacrées à saint Michel durant tout le haut Moyen-Age en Italie revêtent la forme de crypte, ce qui est pour le moins curieux ; là encore, on est en droit de se demander s'il n'y a pas une intention d'origine initiatique.

Puis, l'évêque d'Avranches envoya deux chanoines au fameux sanctuaire apulien pour y chercher des reliques. Ils en rapportèrent un morceau du drap vermeil que l'Archange avait laissé sur l'autel, et un fragment de la plaque de marbre où il avait posé le pied. Le jour de la consécration arriva. Mais, au cours de la nuit, saint Aubert apprit que saint Michel avait assisté à la dédicace que le Seigneur lui-même en avait faite. C'était le 16 octobre 709.

Le plus ancien récit de la fondation du Mont compare cet îlot à l'arche de Noé : « Il n'est pas loin d'avoir les dimensions qui furent, on peut le conjecturer, celles du bâtiment qui sauva la croissance du genre humain ». Le rapprochement n'est pas gratuit, car il est certain que ce rocher battu par les flots a joué un rôle éminent dans la conservation du patrimoine spirituel médiéval. Un fait est bien connu — et l'histoire a aussi une signification symbolique — c'est que, maintes fois assiégé, pendant la guerre de Cent Ans notamment, il ne fut jamais pris. En outre, il fut bien souvent la victime des éléments déchainés, comme si Satan se fût acharné sur ce haut-lieu consacré à son adversaire : « La foudre, les incendies, les séismes, les raz-de-marée, les tornades, les trahisons, les mutilations s'y sont succédé avec une fréquence troublante. Cependant, le Mont a triomphé de ces périls, inexplicablement, ou miraculeusement, comme on voudra. Toujours, on a rebâti et presque toujours mieux. Toujours, il s'est trouvé des hommes pour sauver le sanctuaire du feu, de l'écroulement, du pillage, de l'abandon... Toujours l'Archange en sortait victorieux, comme toujours le Mont blessé relevait ses ruines et sortait plus beau des cataclysmes, invincible et triomphant ».

Sa position excentrée par rapport à l'ensemble de la chrétienté peut surprendre (mais celle de Saint-Jacques est similaire) ; il faut à ce propos remarquer qu'il fut également un pivot entre la France et la Grande-Bretagne — quelles que fussent les dissensions d'ordre politique entre ces deux pays — et aussi entre le monde celtique et le monde chrétien. Et ce n'est pas par hasard si, parmi les nombreux lieux saints dédiés à l'Archange qui fleu-

---

(***) *Certains de ces centres spirituels, s'ils ne constituèrent*

rissent bientôt de toutes parts***, figure le Mont Saint-Michel de Cornouailles.

Saint-Aubert avait établi au Mont une collégiale des *douze* chanoines. Il avait même obtenu, par ses prières, le jaillissement d'une fontaine dont les eaux, aux vertus thérapeutiques, devait rafraîchir durant des siècles des milliers de pélerins. Car la diffusion du pélerinage fut très rapide ; à la mort du fondateur, en 725, on venait déjà de toute l'Europe visiter le sanctuaire.

Les Bénédictins furent installés par le duc Richard 1er en 966. Ils furent d'abord trente, puis l'illustre abbé Robert de Torigni, l'ami de saint Thomas Becket, porta plus tard leur nombre à *soixante*. A l'origine, ils provenaient pour la plupart, comme leur premier abbé Maynard, de Saint-Wandrille, fille de Saint-Vanne, c'est-à-dire qu'ils observaient la règle bénédictine revue et adaptée par Saint-Benoît d'Aniane. Leur doctrine devait consister en une synthèse de celle — celtisante — de l'ancien druide saint-Colomban, et de celle du patriarche du Mont-Cassin. On retrouve une fois de plus ici la conjonction de la tradition celtique, de la tradition chrétienne et de la tradition méditerranéenne qui fit la grandeur du Moyen-Age. De cette grandeur, le Mont Saint-Michel est l'un des plus beaux témoins, lui que, dans une diversité de styles fondus en une unité puissante et harmonieuse, les abbés successifs élevèrent peu à peu vers le ciel, contre vents et marées, et qui est parvenu jusqu'à nous, tel un merveilleux château du Graal.

La résistance quasi miraculeuse de l'abbaye pendant la guerre de Cent Ans fut sans doute comme un prélude à la carrière de Jeanne d'Arc, laquelle allait, comme saint Aubert, obéir à l'Archange. Cela était, en somme, dans l'ordre des choses. Mais il est beaucoup plus étrange que, parmi les plus fervents pélerins, aient figuré deux rois de renom fort peu chevaleresque : Philippe le Bel qui, entre autres dons, légua au sanctuaire deux épines de la couronne du Christ ; et Louis XI, qui fonda l'ordre de Saint-Michel ; dans les statuts de ce dernier percent certes les intentions politiques du souverain, mais il n'en est pas moins, en principe, un ordre de chevalerie. La contradiction qui se manifeste entre la conduite extérieure de ces princes, le premier d'entre eux surtout, et leur démarche religieuse s'explique mal de nos jours ; mais au Moyen-Age, on saurait difficilement concevoir une impiété totale : un équilibre rompu a toujours tendance à être rétabli par une réaction salutaire. On peut

pas des lieux de pélerinage, n'en eurent pas moins une influence profonde et durable. Citons à titre d'exemple le monastère qui devait donner naissance à Saint-Mihiel, et qui fut fondé dans une forêt voisine de cette ville par un seigneur de Trognon à la suite d'une manifestation miraculeuse de l'Archange.

aussi voir là un effet du rayonnement spirituel considérable du Mont Saint-Michel.

Et, de nos jours encore, ce dernier conserve une bonne part de son influence. « Il faut se persuader que les hauts-lieux sont nécessairement privilégiés dit M. Bordonove ; qu'ils persistent envers et contre tout, et d'abord contre les hommes ». Pour certains, le Mont demeure cette Jérusalem céleste qu'il fut pour les pélerins du Moyen-Age, cette cité d'azur et d'or que peignait Pol de Limbourg dans les « très riches heures du Duc de Berry ». Et le Grand Degré n'est autre que le symbole de l'échelle de Jacob permettant d'atteindre aux degrés les plus hauts de la spiritualité.

J.-L. GRISON.

LES REVUES

LUC BENOIST, *Literature and Tradition*, in *Problems of Literary Evaluation* (Pennsylvania State University Press, Philadelphie, 1969).

Nous avons eu tardivement communication de cette importante étude, publiée par M. Luc Benoist dans le second volume de la séric *Yearbook of Comparative Cristicism*, qu'édite le Professeur Joseph Strelka. Il est certes inhabituel que de telles publications trouvent ici l'occasion d'être citées. Mais le thème choisi par M. Luc Benoist touche aux sources mêmes de l'expression traditionnelle, avec tout ce qu'elle comporte de qualité symbolique et d'humaine nécessité, même s'il pénètre, par ailleurs, en des domaines étrangers aux préoccupations de cette revue.

La littérature des hautes époques, remarque M. Benoist, est faite « *pour accompagner et commenter l'action* ». Mieux : initialement, la parole *est* action, le Verbe *est* créateur. Et de rappeler le prologue de l'Evangile selon saint Jean : « *Au commencement, le Verbe était — et le Verbe était avec Dieu — et le Verbe était Dieu... Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut.* » La reconnaissance de la parole comme instrument symbolique de l'Intelligence, de l'Activité, de la Volonté divine est en fait universelle : c'est *Kalimat Allah, la Parole de Dieu* ou la Parole « *instauratrice* » ; « *La Parole* (Memra) *produisit tout objet et toute chose par son Nom un.* » (*Sepher Ietsirah*) ; c'est, dans la tradition védique, Sarasvati, *shakti* de Brahmâ, autrement appelée Vâk, la Parole : « *Au comment était Brahmâ ; avec lui était Vâk, la Parole ; la Parole est Brahmâ.* » « *La Parole est tout* », confirme l'*Aitareya Aranyaka*. Elle est, par l'intermédiaire de Gâyatrì, l'origine de la poésie sacrée. Il n'est pas jusqu'à Victor Hugo qui ne répète — moins bien, en écho sonore — dans ses *Contemplations* : « *Car le mot, c'est le Verbe, et le Verbe, c'est Dieu* ».

Toutefois, s'il existe une différence capitale de niveau entre ce que l'Inde traditionnelle nomme le « Verbe transcendant » (*parâ-vâk*) et le « Verbe manifesté » (*vaikharî*), la hiérarchie s'établit à peine moins nettement entre celui-ci qui, pour « approximative et périssable » qu'elle soit (Yogatrayânanda), est une Révélation de la suprême Sagesse, et le langage humain qui, fût-il à caractère sacré, se veut moyen de communication de l'être avec la Divinité : l'un descend de Dieu vers l'homme ; l'autre s'élève

de l'homme vers Dieu. Entre cette forme pure du langage sacré et la littérature profane où « la lettre a tué l'esprit », divers niveaux intermédiaires s'établissent : hymnes rituels, récits, romans, contes, théâtre à caractère initiatique ou symbolique, écrits spirituels ou seulement teintés de spiritualité, quêtes pathétiques, tâtonnantes ou dérisoires d'une vérité ou d'une esthétique sans fondement doctrinal, mais qui répondent néanmoins à une intuitive nécessité ; la seule beauté formelle est encore une qualité Verbe manifesté.

« *La qualité de la littérature orale*, écrit M. Luc Benoist, *est d'être essentiellement poétique, son contenu est un message essentiellement mythique et son inspiration est spirituelle. Nous pourrions donc dire que la littérature traditionnelle est originellement une poésie cosmique, c'est-à-dire imitant le processus de toute création. Et toutes les fois que la littérature voudra se « purifier », elle devra remonter à cette origine.* » Nous ne pouvons que suivre l'auteur dans son récit de la « *dégradation qui a déformé au cours du temps l'inspiration originelle* » : de la médiévale « *primauté du spirituel* » à la renaissante « *primauté aristocratique de la beauté formelle* » — il faudrait la dire *profane* —, puis à la « *primauté de l'expression romantique* » ; mais le mouvement est ici, semble-t-il, de nature cyclique : cette dernière époque manifeste une tendance évidente au « retour à l'origine », si l'on entend par « romantisme » celui qui s'est développé en Allemagne — c'est bien ce que paraît faire M. Luc Benoist — et qu'ont illustré Novalis, Hölderlin, Jean-Paul Brentano, Arnim, Lichtenberg et quelques autres ; Novalis surtout, dont la quête du « Réel absolu », celle des *Hymnes à la Nuit*, d'*Henri d'Ofterdingen*, des *Disciples à Saïs*, marque un sommet de la poésie intuitive occidentale : « *Tout le visible tient à l'Invisible — l'audible à l'Inaudible — le tangible à l'Intangible* — et peut-être *le pensable à l'Impensable.* » Ce mouvement ne trouve guère de correspondance en France que chez Gérard de Nerval, et se prolonge plus près de nous chez un Rilke ou un Milosz : « *Car ces noms ni sont ni les frères, ni les fils, mais bien les pères des objets sensibles.* » Il reste là, dans le pouvoir du langage, la trace de la puissance cosmogonique des origines. Qu'on ne s'y trompe pas cependant : les meilleures parmi ces œuvres sont impures, ouvertes par quelque côté, par quelque fissure, aux influences d'en-bas. Il n'est pas d'exemple qu'elles ne « *triomphent* », comme dit François Mauriac, au prix d'une « *trahison de leur Dieu* ». On ne rétablit pas, d'un trait de plume, le lien rompu entre le Ciel et la Terre.

Au temps de la civilisation industrielle, « *la recherche des structures abstraites a expulsé tout support humain. Cette décapitation du spirituel a fait descendre la fonction littéraire au niveau du biologique.* » Mais n'est-ce pas précisément la conséquence de l'adoption d'un support exclusivement humain ? « *Du Verbe inspiré, la lan-*

que est descendue de nos jours à ce qu'un critique contemporain, Roland Barthès, a pu appeler « le degré zéro de l'écriture. »

Traitant des récits, et plus spécialement des voyages symboliques, M. Benoist évoque le *Si Yeou-ki*. Mais il y a déjà, dans cette œuvre au demeurant pleine d'intérêt, « *des oripeaux d'emprunt travestissant le pur dessein du thème archaïque* » : ce Singe-Roi, mentor taoïste du moine-pèlerin bouddhiste, est un personnage fantasque et souvent malfaisant, conforme en ceci au symbolisme du primate instable, habile et grimaçant. On peut préférer à ses aventures, pensons-nous, les beaux récits de K'iu-yuan : *Li-sao* et *Yuan-yeou*.

Quant aux rapports présents de la littérature et de la tradition, nous ne partageons guère l'opinion de l'auteur quant à l'énumération des « *écrivains les plus valables de notre siècle.* » Le théâtre actuel se présente-t-il « *comme le plus riche de possibilités, sinon de réalisations, que tous les autres genres* » ? Brecht ou Ionesco ? Ce n'est pase très sûr. Ne peut-on citer, au niveau des « réalisations », le Claudel du *Soulier de Satin*, de *La Ville* ou du *Cristophe Colomb* ? Le Milosz de *Miguel Manara* ? Le T.S. Eliot de *Meurtre dans la Cathédrale* ? On est fondé à se reporter encore, de nos jours, aux ruines de l'Opéra de Pékin, au *no* et au *bunraku* japonais, au théâtre d'ombres indonésien et malais, au théâtre balinais, à propos duquel Antonin Artaud, en un retentissant manifeste, souligna l'opposition entre « *théâtre oriental à tendances métaphysiques et théâtre occidental à tendances psychologiques* ». Mais on observera que nombre de ces formes d'expression sont indépendantes du langage écrit.

Le surréalisme est-il la « *forme individuelle du romantisme et son dernier état* » ? Les parallèles sont effectivement nombreux entre le *surréel* et le *réel absolu* de Novalis, et il nous souvient de les avoir autrefois établis. Il est vrai pourtant qu'on y a « *mis en vedette l'inspiration instinctive et trop exclusivement celle-là* », qu'on s'y est livré aux artifices, aux gesticulations, à l'« automatisme » psychique dégradant. En dépit de tous ses excès, qu'on ne se hâte cependant pas trop d'exécuter le *Grand Jeu* : René Daumal a conté, dans *Le Mont Analogue*, le seul grand voyage symbolique de notre temps. Daumal était, hélas, un disciple de Gurdjieff ! (1).

Fera-t-on retour aux origines ? « *A mesure que le temps passe, que les formes se précisent, les possibilités se rétrécissent, les chemins se ferment, les chances décroissent.* » Si la renaissance doit se produire néanmoins, assure M. Luc Benoist — et ce n'est pas nous qui le

(1) Encore qu'il ait exprimé, dans sa correspondance, une sympathie marquée pour l'œuvre de Guénon.

contredirons sur ce point — « *la poésie surtout montrera le chemin. Elle n'oblige à aucune logique externe. Le poète voit l'invisible.* » A tout le moins il le pressent. Mais n'est-il pas significatif, à partir de là, que notre époque a pratiquement cessé d'éditer les poètes, et qu'eux-mêmes ont baissé la voix ? La Tradition, certes, « *règne au-delà et en-deça de toutes les formes.* » Si elle doit rejoindre, en son expression écrite, « *les invariants universels et commander la civilisation de demain, quelle que soit la forme qu'elle pourra prendre* », ce sera, très vraisemblablement, à l'orée d'un cycle neuf. Et sans souci de notre littérature.

Pierre GRISON.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 7-1972